تطوّرات قضيّة الحرية
في الفكر العربي الحديث والمعاصر

د.عبد الباسط الغابري (*)

تمهيد : تسود اليوم حالة من التشوّش الذهني والتمييع الفكري. وهي مستجدّات غير عادية في ثقافة عربيّة يقارب عمر نهضتها الحديثة القرنين من الزمان التاريخي. وإذا كان يصحّ القول أنّ عوامل عميقة ومباشرة متصلة بخصوصيات منطقتنا الجغراسياسية قد أفرزت تلك الحالات فإنّ عوامل خارجية قد غذّتها. وفي هذا السياق لا جدال في أنّ مطلب الحرية يعد اليوم من أبرز القضايا المطروحة في عالمنا العربي والإسلامي. وبقدر ما كان ذلك المطلب حقّا مشروعا تقتضيه التطوّرات الديناميكية للمجتمعات العربيّة بفعل الثورة المعلوماتية والاتصالية المتسارعة فإنّ المناحي والدروب التي انفلت فيها ذلك المطلب تدعوإلى اليقظة والحذر. ولعلّ أوّل مغذّيات اليقظة ومقوّياتها يتحدّد وجوبا في الحرص على تحديد أبرز تطوّرات قضية الحرية في الفكر العربي الحديث والمعاصر تحديدا يستوعب أهمّ تمثّلاتها وتصوّراتها عسى أن يساعدنا ذلك في تحصين ذاتنا ويعيد ثقتنا في قدرتنا على الانتقال بها من طور القوة إلى طور الفعل، ويجنّبنا مزالق التشظي وتكرار أخطائنا والتعسفّ على بعضنا البعض...

سنستهل بحثنا بالإشارة إلى علاقة مشكلة الحرية في عالمنا العربي بالثقافة وعناصرها من سياسات ثقافية واستراتيجيات وبرامج وغير ذلك باعتبار أنّ جذور قضيّة الحرية في الفكر العربي ثقافي أساسا ثم سنحاول تحديد أبرز أطوار معالجة تلك المشكلة انطلاقا من نماذج معيّنة معتمدين معيار منزلة المثقف والدور المناط بعهدته. وسنختم عملنا بمحاولة اقتراح بعض التصوّرات الكفيلة بصياغة حرية حقيقية مسؤولة.

---

*) أستاذ باحث بمركز الدّراسات الإسلامية بالقيروان.

1 ـ علاقة الحرية بالثقافة

يتطلّب تحديد تطوّرات قضيّة الحرية في الفكر العربي الحديث والمعاصر بعض الضوابط المعرفية والمنهجية الأساسية حتّى لا يضحي العمل مجرّد عرض تاريخي لا طائل من ورائه سوى سرد الوقائع وذكر الأسماء والمؤلّفات. وتعتبر في هذا المضمارمسألة استقراء علاقة الحرية بالثقافة محاولة لازمة لرصد عناصر تشكيل الوعي ونمط التفكير التي صاغت قضية الحرية وتمثّلاتها في الفكر العربي الحديث والمعاصر. يعد مصطلح الحرية بمفهومه الحديث الذي أنضجته الثورة الفرنسية مصطلحا مستحدثا في ثقافتنا العربية، إذ ظلّ لفظ الحرية والتحرّر مرتبط بدلالات سلبية متعلّقة بمعنى الرقّ والتوقّف عليه والعبد والعبودية وجميع ما يلحق ذلك من صفات سلبية مثل الذلّ والخساسة والكسل إلى أواخر القرن الثالث عشر هجري[1].

ولئن تفاعلت الثقافة العربية طوعيا وإيجابيا مع ذلك المستجدّ حيث عمد المترجمون في مرحلة أولى إلى تدقيق مقصود الفرنسيين بالحرية فاستخلصوا أنّ معناها الرئيسي متولّد من رحم الديناميكية والفعالية التي أفرزتها الثورة الفرنسية بداية من سنة 1789 إلى سنة 1830 وما حفّ بكلّ ذلك من أحداث وتحوّلات أي أنّها تحيل على معنى فعل الفاعل لما يريد فيتصرّف الإنسان بعمله على حسب مشيئته لا يمنعه منه غيره[2]. ثمّ في مرحلة ثانية حصروا المعادل الحقيقي لذلك المعنى وهولفظ الإنطلاق أوالإنخلاع من ربقة التقليد.

واعتبارا إلى أنّ اللغة العربية مثلما أشار إلى ذلك الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور**{1879 - 1973}** تفتقر إلى كلمة مفردة تدلّ على هذا المعنى[3]، وإلى أنّه عند استحضار ذلك المعنى يتبادر إلى الذهن صورة الانعتاق من الرقّ والفكاك من الأسر وتخلّص الأقنان من سيطرة النظام الإقطاعي فإنّهم قد وسّعوا في معنى الحريّة ليتبدّل ذلك المعنى ومتفرعاته. وهي بلا شكّ عملية إبداع معجمي ودلالي موفّقة مثلما نوّه بذلك الشيخ ابن عاشور[4]. ولا يختلف إشكال مصطلح الثقافة ومفهومها في اللغة العربية عن مصطلح الحرية، إذ نجد في معجم " لسان العرب " لابن منظور معنى " تقويم الرمح وتسويته " دون أن يمتدّ المعنى ليشمل الفكر والذهن بما أنّ الكلمة التي كانت مستعملة في هذا الشأن هي " التأديب ". والأدب

---

1) محمّد الطاهر ابن عاشور : **أصول النظام الإجتماعي في الإسلام**، ط2، دار سحنون / دار السلام، تونس / القاهرة، 2006، ص ص 150 - 152 .

2) م ن، ص ن .

3) م ن، ص ن .

4) م ن، ص ن .

كان يحيل على ما نعنيه اليوم بالثقافة فضلا عن معناه السلوكي الأخلاقي...[1]. وتعتبر هذه المسألة ظاهرة كونية تشمل جميع الحضارات، فإذا تأمّلنا المجال المعرفي الغربي يتراءى لنا تعدّد تعاريف الثقافة. وقد أحصى عالما الأنتروبولوجيا الأمريكيان كروبير (Krober) وكلوكهون (Kluckhohn) ما لا يقلّ عن المائة والستّين تعريفا لها خلال النصف الأوّل من القرن العشرين[2].

وقد دفع هذا الوضع إدقار موران (E.Morin) إلى تعريفها بكونها "بداهة خاطئة، كلمة تبدووكأنّها ثابتة حازمة والحال أنّها كلمة فخّ، خاوية، منوّمة، ملّغمة، خائفة. الواقع أنّ مفهوم الثقافة ليس أقلّ غموضا وتشكّكا وتعدّدا في علوم الإنسان منه في التعبير اليومي "[3]. يبدوأنّ لهذا الموقف الذي أعلنه ادقار موران مبرّر أساسي يتلخّص في تعدّد التطوّرات التي مرّت بها دلالات الثقافة في المنبت الثقافي الغربي إذ يرى كثيرون أنّ كلمة " ثقافة" اكتسبت معناها الفكري بأوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فالكلمة الفرنسية كانت تعني في القرون الوسطى الطقوس الدينية (cultes) ولم تعبّر عن فلاحة الأرض إلاّ في القرن السابع عشر. أمّا في القرن الثامن عشر فقد عبّرت عن التكوين الفكري عموما وعن التقدّم الفكري الشخصي خاصّة، وعمّا يتطلّبه ذلك من عمل وما ينتج عنه من تطبيقات. وعندما انتقلت إلى الألمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر اكتسبت مضمونا جماعيا حيث أصبحت تدلّ خاصة على التقدّم الفكري الذي يتحصّل عليه الشخص أوالمجموعة الإنسانية بصفة عامّة. وقد اكتسبت كلمة ثقافة هذا المضمون في ألمانيا موازاة لتصوّر عام لتاريخ البشرية اعتمدت فيه درجة التقدّم الفكري معيارا أساسيا للتمييز بين مراحل تطوّره. أمّا الجانب المادي في حياة الأشخاص والمجتمعات فقد أفردت له الألمانية كلمة "حضارة "[4]، ولكن يبقى الإنجاز الأفضل في تطوير معنى الثقافة وأبعادها منسوبا للتيّار الثقافي الأمريكي الذي نجح في إثبات الرابطة المتلاحمة تاريخيا بين عدّة مجالات أهمّها التحليل النفسي والأنتروبولوجيا لتقريب الظواهر الإجتماعية ومعالجتها، إذ عرّف هذا التيّار الثقافة بكونها : " المجموع العام للمواقف والأفكار والسلوكيات المشتركة بين

---

1) راجع محمّد عابد الجابري : مقال مفهوم الثقافة وقاموس الخطاب العربي المعاصر ضمن موقعه الإلكتروني :

- www.aljabriabed.net

2) الطاهر لبيب : **سوسيولوجيا الثقافة**، ط 5، دار محمّد علي الحاجي، صفاقس 1985، ص 6

3) Edgar. Morin ; de la culture analyse à la politique culturelle, communication numéro 14, Paris 1969. نقلا عن كتاب سوسيولوجيا الثقافة،ص 6

4) الطاهر لبيب : **سوسيولوجيا الثقافة**، ص 6 .

أفراد المجتمع. وبالنتائج المادية الملموسة لهذه السلوكيات. وبالأشياء المصنوعة بعيدا عن الخصوصيات والإختلافات الإجتماعية، والمقصود هنا هوتوضيح تأثير المؤسسات والعادات والتقاليد على شخصية الإنسان "(1). ويعد راث بنديكت (Ruth Benedict){1948-1881} ومرغريت ميد (Margaret Meed){1978-1901} ورالف لنتون (Raleph Linton) {1953-1893} وإبرام كردينار (Abram Kardiner) {1891- ؟} روّادا لذلك التيار. وإذا تجاوزنا هذا الجدل الإصطلاحي والمفهومي إلى مجال التفكير والممارسة يترسّخ لدينا اليقين بجدلية العلاقة التي تجمع الحرية بالثقافة، فالحرية التي اتّخذتها الثورة الفرنسية عنوانا لها لم تكن في حقيقتها إلاّ تجسيما لتراكمات عديدة لفلاسفة التنوير في مجال الفكر أمثال مونتسكيو(Montesquieu) وفولتير (Voltaire) وروسو (Rousseau) لتطوّر العلاقات الإجتماعية ونظمها التي اكتسبت حدّا معتبرا من العقلنة في مجال الإقتصاد. وقد كانت تلك الحرية تشهد تطوّرا تصحيحيا بالموازاة مع تطوّر أنماط التفكير وأشكال التعبير. ولذلك على الرغم من طول فترة " الإنفلات الأمني " وشدّة البطش اللذان زامنا تلك الثورة سنة 1830، فإنّ الثورة الفرنسية قد حسمت الأمور لمصلحتها بشكل حاسم ونهائي بداية من سنة 1830 عندما حاول الملك شارل العاشر (Charles X) الإلتفاف على مبادئ الثورة وتحجيمها بالتضييق على الحريات العامّة وإسناد الوظائف الهامّة لشخصيات مضادّة للثورة في تفكيرها وممارساتها(2).

وإذا علمنا أنّ أكثر تعاريف المثّقف شيوعا ذلك التعريف الذي صاغه جون بول سارتر (J.P.Sartre) الذي يربط دور المثّقف منتج الثقافة بوعي التناقض الذي يسم الواقع بل الوجود برمّته(3). نفهم أنّ من أوكد الواجبات التي يمكن أن يظطلع

---

1) Encyclopédia Universalis, corpus 18, p 954.   9- انظر :

2) رفاعة رافع الطهطاوي : **تلخيص الإبريز**، الدار العربية للكتاب، تونس / ليبيا، 1991، ص ص 243-239 .

3) يقول سارتر في ذلك : " إذا المفكّر هو الإنسان الذي يعي التناقض بين ذاته والمجتمع وبين البحث عن الحقيقة التجريدية (مع كلّ القواعد التي تعرفها) والإيديولوجيا المهيمنة (بنظامها القائم على القيم التقليدية) . وهذا الوعي يجب أن يكتمل لدى المفكّر على مستوى أنشطته المهنية أولاّ ثمّ على مستوى وظيفته . وهذا ليس سوى كشف الحجاب عن التناقضات الأساسية للمجتمع أي نزاعات الطبقات في ظلّ الطبقة المهيمنة نفسها . النزاع النظامي بين الحقيقة التي تعلنها لمؤسّساتها والأساطير والقيم والتقاليد التي تتمسّك بها والتي تريد أن تفرضها على الطبقات الأخرى لتضمن سيطرتها . المثّقف شاهد على ذلك بما أنّه نتاج للمجتمعات الممزّقة لأنّه استبطن انشقاقاتها، فهو إذن نتاج تاريخي . ولهذا المعنى لا يمكن لأيّ مجتمع أن يتشكّى من مثّقفيه دون أن يعترف هو نفسه، إذ لا يحصد إلاّ ما زرع " . راجع :

J.P.Sartre : plaidoyer pour les intellectuels, France, édition Gallimard, 1972, pp 40- 41.

بها المثقّف هي تقنين الحرية أوعلى الأقلّ تقديم تصوّرات لها كفيلة بمأسستها وتفعيلها.

تعتبر الديمقراطية الأداة الرئيسية للحرية بما أنها ترتبط دائما بفكرة الحرية. وهي ببساطة حكم الشعب للشعب. ولا يمكن أن ينطبق عليها هذا المعنى إلاّ بنفي كلّ سلطة غير نابعة من الشعب نفسه. وبهذا نتبيّن أنّ الديمقراطية هي بمثابة نظام وحكم يسعى إلى إدماج الحرية في العلاقات القيادية مع ضرورة خلق مجتمع متناغم ومنتظم سياسيا. لاتزال السلطة قائمة لكن كونها قائمة على إلتحام الخاضعين لها، فهي مهيّأة وتظلّ منسجمة مع حريتهم. لقد نشأ مفهوم جديد للحرية وهوما نسمّيه حرية المشاركة إذ تتمثّل في تشريك المحكومين في ممارسة السلطة، وذلك لمنعها من فرض سيطرتها عليهم. ويضمن الإنسان هذه المشاركة في الوظائف الحكومية بواسطة حقوقه السياسية والانتخابات طبعا. ولكن لا يمكن أن ننسى طريقة التمتّع بالامتيازات التي تضمن حرية اختياراته، أي حرية الرأي والصحافة والاجتماع والتجمّع...إلخ. ومن هذا المنظور تبدوالديمقراطية كنظام حرية سياسي لأنّ السلطة تقوم على إرادة المنضوين تحتها. ولكن حتّى نفهم مفهوم هذه الحرية السياسية ونوضّح كيفية تطوّره يجب أن نلاحظ أنّ الحرية السياسية لم تكن غاية في حدّ ذاتها فهي غير شرعية إلاّ لضمان حرية واستقلالية المحكومين. وهكذا ثبت وجود طبقية بين مفهومي "حرية – إستقلالية" و"حرية – مشاركة " يشهد عليها تاريخ فكرة الديمقراطية، فالديمقراطية كنظام حكم قد سبقتها محاولات طويلة للتحرر الروحي. ووقع التعريف خلالها بالحريات الأساسية للإنسان وذلك منذ زمن الإصلاح إلى زمن فلاسفة القرن الثامن عشر. وكانت نتيجة هذه الحركة إعلان حقوق الإنسان والمواطنة في الفترة الممتدّة من 1789 إلى 1794. وهوما جذّر الحقوق المعلنة في الحرية الملازمة للطبيعة البشرية، فالإنسان حرّ وليظلّ كذلك يجب أن يمارس وظيفته السياسية ويراقبها. والديمقراطية بمفهومها آداة للحرية لا تنفصل عن الفلسفة الليبيرالية. والحقوق التي تحميها هي بمثابة القدرات والملكات التي يعود إلى طبيعة الإنسان وله الحقّ في تجسيدها. وبالتالي يجب أن يكون نظام الحكم مهيّأ بحيث لا تستطيع السلطة أن تعيق هذه المؤسسة[1].

يستند الحقّ السياسي إلى الحرية الفردية فهولا يبرّر إلاّ بواسطتها. ولا يضطلع بمهام أخرى سوى تأمين انفتاحها وضمانه، فالفلسفة السياسية للثورة الفرنسية تهتمّ أيضا بالحقيقة الليبيرالية التي تقضي بجمع الحرية السياسية بالحرية

---

1) انظر :

الشخصية، أي هيمنة الجانب الإجتماعي التلقائي على الإرادة السياسية. والمفهوم الليبيرالي للديمقراطية هورهان على الحرية، فالحقّ في النجاح والسعادة يندرج ضمن حقوق الإنسان. ويبقى لكلّ شخص أن يحقّقه بمعرفته وعلى طريقته الخاصّة بالاستناد إلى حريته[1].

وإذا تجاوزنا هذا الجدل النظري إلى الواقع التاريخي الذي برزت فيه قضيّة الحرية في العالم العربي والإسلامي نكتشف بداهة أنّ النخبة المثقفة هي التي بادرت بإثارة مشكلة الحرية. ولئن كان الباعث على ذلك قادحا سياسيا بالدرجة الأولى في ظل خلافة عثمانية فقدت جميع دعائم الخلافة وسؤددها فإنّ أبعاده ومقاصده حضارية في جملتها. وبقدر ما كان الانطلاق قويّا في معالجة قضيّة الحرية فإنّه سرعان ما بدأ يتراجع منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وسنحاول في العنصر الموالي تفصيل ذلك الأمر وتدقيقه.

2 – تطوّرات قضيّة الحرية في الفكر العربي الحديث والمعاصر

لا جدال في أنّ التصنيف أوالتحقيب من العمليات الذهنية والمنهجية الشاقة لا سيّما إذا كان رصدا لمراحل تطوّرات فكر ما في قضيّة معيّنة. لذلك غالبا ما يتم الالتجاء إلى معيار سياسي متعلّق بتعاقب الدول وساستها فيقع التمييز بين الحقب وعنونتها على ذلك الأساس. وبقدر ما في هذا المعيار من سهولة مغرية فإنّه يصبح عديم الجدوى في بعض الحالات والقضايا. وتعدّ قضية الحرية من بين تلك القضايا التي يظلّ تحقيبها عصيّا على الباحث. لذلك يبقى رصد تطوّراتها مسألة نسبيّة ومحاولة تقريبيّة لا غير.

لقد استندنا في رصدنا لتطوّرات قضيّة الحرية إلى مقياس حيوي استقيناه من طبيعة المسألة ذاتها ومن فواعلها المحرّكين أساسا. فتبيّن لنا في هذا المضمار أنّ قطب الحريّة ورحاها متجمعة نواته حول فاعل أساسي يتمثّل في المثقف. لقد كانت قضيّة الحرية بداية من القرن التاسع عشر إلى نهاية العقد الأوّل من القرن الحادي والعشرين مطلبا نخبويا تحمّلت أوزاره النخبة الفكرية اعتقادا منها بأهميّته في تحقيق التمدّن والتقدّم والتحديث وإرساء العدالة. وقد بدت قضية الحرية ملتقى جميع أصحاب التكوين الثقافي العربي المستنير والتكوين الثقافي الغربي، غير أنّ الافتراق نجم عن تباين في السبل الكفيلة بإرساء الحرية ومأسستها.

---

1) Georges Burdeau : **Démocratie** (instrument de la liberté)، Encyclopédia Universalis، France S.A، 1985، corpus 5، pp 1081 – 1082 .

استنادا إلى ما ذكرناه آنفا اعتمدنا معيار منزلة المثقف وطبيعة الدور المناط بعهدته مقياسا نميّز به بين تطوّرات قضيّة الحريّة في الفكر العربي الحديث والمعاصر. وفي ضوء ذلك ميّزنا بين أربعة أطوار مفصلية. يتمثّل أولها في طور اقتران التنظير بالممارسة ، ثم طور التراجع والمراجعة، ثم طور الاستقطاب الايديولوجي والتراجع المعرفي، فطور الثورة والحيرة .

أ ــ الطور الأوّل : اقتران التنظير بالممارسة

يمثّل هذا الطور مجموعة بارزة من المصلحين الرواد أمثال رفاعة رافع الطهطاوي {1801-1873} وأحمد فارس الشدياق {1804 - 1887} وقاسم أمين {1863 - 1908} ومصطفى فاضل باشا {1830 -} وخير الدين التونسي {1820- 1890} وعبد الرحمان الكواكبي {1849 - 1908}... وقد اشترك جميع هؤلاء تقريبا في كونهم مجموعة من التكنوقراط والموظفين الساميين، إذ شغلوا مواقع حسّاسة في أجهزة الدولة العثمانية أوفي الإيالات المستقلّة 1(تونس، مصر). كما جمع بينهم الطموح الجارف والتنظير التلقائي المنزّه عن الاستقطاب الايديولوجي أوالفئوي الضيّق. لذلك يعسر حقّا التمييز بينهم على أساس الممارسة الفكرية أوالانتماءات الايديولوجية. وقصارى ما يمكن أن ننجزه محاولات ربط تصوّراتهم بمجالات إصلاحية معيّنة. ولئن سبق للبشير التليلي في كتابه الموسوم ب"العلاقات الثقافية والايديولوجية بين الشرق والغرب "2 أن حاول رصد مواقفهم على أساس مرجعيات خطابهم فميّز بين " نزعة ماضوية " يُمثلها الشدياق ونزعة ليبرالية يمثلها الطهطاوي وخير الدين فإنّه لم يستمر في ذلك على امتداد كامل بحثه، إذ أشار إلى مجال تحرير المرأة وغيره من المجالات الأخرى.

استنادا إلى ذلك فإنّنا سنطرح قضيـــة الحرية فـــي تفكيرهم بمقتضى ذلـــك " التصنيف المجالي " فنحصر اهتمام الشدياق بالحرية في مجال نقد السلطة الدينية المسيحية، ونعتبر الطهطاوي من المنادين لاستيعاب الحرية على طريقة الثورة الفرنسية ، بينما يبدومصطفى فاضل باشا من المتمسّكين بقيمة الحرية في إطار

---

1) مثل الطهطاوي الذي تبنّى محمد علي جميع أفكاره الإصلاحيّة لا سيّما في المجال التربوي وخير الدين الذي تولّى الوزارة الكبرى بتونس ثم الصدارة العظمى للخلافة العثمانية بين سنتي 1878 و1879 ومصطفى فاضل باشا حفيد محمد علي الذي تولّى مجلس المال بالاستانة إلى سنة 1860.

2) Bechir Tlili - **les rapports culturels et istéologiques entre l'orient et l'occident en Tunisie au XIX siècle** (1830- 1880), publication de l'université de Tunis, 1974, 735 p .

تركي عثماني خالص. أمّا قاسم أمين فأدرجناه في مجال الحرية الاجتماعية وتحديدا حرية المرأة.

يُعتبر الشدياق أوّل رواد الإصلاح الذين فهموا أنّ مطلب الحريّة يتعارض مع الوضع الديني القائم بالبلاد العربيّة. وقد ربط ربطا ضمنيا بين القداسة والعبودية والسلطة السياسيّة. إذ نقد نقدا ساخرا تهكّميا المؤسّسة الكنسية من قساوسة ورهبان وأديرة[1]. ولم تكن تلك السخرية تستهدف جوهر الدين الذي يقوم على التسامح والأخوة والتعاون بقدر ما كانت موجّهة إلى أنماط من الممارسات والطقوس التي تتلحّف بالدين لتحقيق مآرب دنيوية ومنافع شخصيّة. لقد شكّلت الحرية الدينية والمساواة والتسامح المبادئ الكبرى لمطالب الشدياق. وتجد هذه المطالب إذن مبرّراتها في الاستبداد الديني للمجتمع الشرقي المسيحي في القرن التاسع عشر. وبذلك أضحى التحرّر والتسامح بصورة عامة آلية الشدياق لإلغاء الإقطاعية الدينيّة والمسيحية والتعصّب بكلّ أشكاله. ولئن كان الشدياق من أنصار الديمقراطية البرلمانية الانكليزية[2] والمتحفّظين من الثورية الفرنسية لطابعها الدموي – حسب رأيه – فإنّه قد حذّر من الذهول عن الاستغلال الاجتماعي الذي يتعرّض له المزارعون والحرفيون. يقول في هذا السياق على لسان الفارياقية (زوجته) : " قد كنت أحسب ونحن في الجزيرة أنّ الانكليز أحسن الناس حالا وأنعم بالا. فلمّا قدمنا بلادهم وعاشرناهم فإذا فلاحوهم أشقى خلق الله. انظر إلى أهل هذه القرى التي حولنا وأمعن النظر فيهم تجدهم لا فرق بينهم وبين الهمج..."[3]. ولقد كان ابتداع الشدياق لمصطلح" الاشتراكية "[4] مقترنا بذلك الاحساس المرير بالاستغلال الطبقي الذي تتعرّض له الطبقات الكادحة. أمّا بالنسبة إلى الطهطاوي فيعتبر أكثر الرواد المصلحين المتشبّعين بالقيم التي انبنت عليها الثورة الفرنسية لذا بدا ملمّا أكثر من غيره بصيرورتها ومسيرتها. وقد كان الطهطاوي بذلك متبنيّا للتفسير العلمي التاريخي الاجتماعي لظاهرتها، فخلت نصوصه من الطابع العجائبي والغرائبي وإن بدت لغته عتيقة وجزلة غير دقيقة. لقد حاول الطهطاوي أن يثبت لمجايليه أن تحقّق الحرية على الطريقة الفرنسية لم يحصل بين عشية وضحاها أوبعصا سحرية، بل استمرّ ما يربوعن الأربعين

1) راجع فصل قصة القسيس وتمامها ضمن الكتاب الأوّل من كتاب أحمد فارس الشدياق : الساق على الساق في ماهو الفارياق، مكتبة العرب، مصر 1919، ص ص 70 –82 .

2) بشير التليلي : **العلاقات الثقافية والايديولوجية**، م س . ص ص 324 – 332 .

3) راجع الساق على الساق، الكتاب الرابع، الفصل الثاني عشر، ص 338 .

4) من المعلوم أنّ الشدياق هو من أضاف هذا المصطلح إلى المعجمية العربية .

عاما[1]. وقد ساد ذلك الحيز الزمني الطويل نسبيا انفلات الأمني ومدّ وزجر بين الحرية والاستبداد. وقد استدلّ على أنّ طريق الحرية شاق ومرير باعتباره جهدا متواصلا للتحرّر والبناء الحضاري البديل بوقائع من الثورة الفرنسية نفسها تتلخّص في النقاط التالية :

• لئن قامت الثورة الفرنسية سنة 1789 بالتخلّص من العائلة المالكة (عائلة البريون) بإعدام الملك وزوجته سنة 1790 وسجن أغلب بقية أفراد العائلة المالكة فإنّ الأوضاع بقيت في هرج ومرج إلى سنة 1810. وكان من المنطيقي أن يفضي ذلك إلى بروز شخصية كاريزمية. وفعلا فقد سطع نجم نابليون بونابرت (Napoléon Bonaperte) الذي تعلّق به الفرنسيون وشغفوا به، لكن الدول الأوروبية المجاورة استغلت توسّعاته العسكرية لتحاربه وتأسره، بل ذهبت إلى حدّ تنصيب أحد أفراد العائلة المالكة السابقة ملكا على الفرنسيين. فخلعت عليه لقب لويس الثامن عشر، رغم أنف الفرنسيين ورغائبهم[2].

• لئن حرص ذلك الملك المعيّن على ممارسة شكل من أشكال الملكية الدستورية راعى فيها المبدأ الأساسي للثورة الفرنسية : مبدأ الحرية حرية الرأي والفكر والنشر فإنّ خلفه الملك شارل العاشر أضمر السوء للثورة. فسلك مسلك الالتفاف المتدرّج عليها بأن عمد في مرحلة أولى إلى تعيين الوزير " بولينياك " (Polignac) المعروف بميله إلى الحكم المطلق ومعاداته لقيم الثورة. فحرص ذلك الوزير على تعيين من يثق بموافقتهم له في الرأي والمذهب، ثم عمد شارل العاشر في مرحلة ثانية إلى تحدّي قرار نواب مجلس المحافظات الذين صوّتوا بأغلبيّة ثلاثمائة نائب على قرار عزل الوزير المذكور مقابل رفض مائة وثلاثون نائبا لقرار العزل، ثم خرق شارل العاشر مبادئ ثورة 1789 نهائيا بأن أعطى أوامره بتقييد حرية الفكر والرأي والنشر سنة 1830[3].

• تعتبر سنة 1830 البداية الحقيقية للتجسيم الفعلي لقيم الثورة الفرنسية،بل يمكن القول إنّها النصر الحقيقي على الديكتاتورية ووسائطها. إذ دلّت السلوكيات والممارسات التي أعقبتها على نضج عقلاني جدير بالاعتبار. حيث حرص الفرنسيون على اجتناب الانتقام والقصاص، بل سهّل بعض عقلائهم لجوء الملك إلى انكلترا. في حين تمّت مقاضاة بقيّة الوزراء بما فيهم " بولينياك " الذي تمّ الحكم

1) رفاعة رافع الطهطاوي : **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ص ص 239 – 265.

2) تخليص الإبريز، م ن، ص ن.

3) المصدر نفسه، ص ن.

عليه بالموت المعنوي[1] بأن حُرم من جميع حقوق المواطنة وأودع السجن المؤبّد. فانصرفت جهود الثوار الفرنسيين بذلك إلى البناء الحضاري الفعّال وإن تعثّرت خطواتهم أحيانا ببعض المنغصات والانفعالات.

لقد أثبت الطهطاوي بتصوّره المذكور للحرية نزعة ليبرالية تتمحور حول ضرورة إنجاز دستور مصري يضمن سيادة الدولة وثقافة البلاد ومناعة الوطن وبناء المواطن الحقيقي. وإذا كان قد وجد دعما من محمد علي باشا فإنّ خلفه إبنه عباس الأوّل قد خذل الطهطاوي، بل نفاه إلى السودان سنة 1848[2]، مُفضّلا عليه خصومه المحافظين. لذلك لم يُكتب لأفكار الطهطاوي في مجال الحرية السياسية والحرية الفكرية أن تنجز أوتطبّق مقارنة بأفكاره التربوية والتعليمية التي تجسمت بتأسيس المدارس والمؤسّسات التعليمية[3]. أمّا مصطفى فاضل باشا فلئن اتفق مع الطهطاوي في اعتبار نموذج الحرية الفرنسية أصدق أنباء عن تطلّعات المسلمين فإنّه تباين عنه في النزعة الانتقائية والشوفينية التي تحكّمت في رؤيته السياسية، إذ نراه يبالغ في تمجيدالعنصر التركي وتفضيله على غيره من الرعايا المسلمين اعتقادا منه أنّ العنصر التركي مجبول على الحرية. يقول في رسالته إلى السلطان عبد العزيز التي كتبها سنة 1866 : " مولاي الترك أشدّ رعاياك تأثّرا بالاستبداد لأنّه لا يتفق مع ما فطروا عليه من استقامة النفس وعزّتها ولسنا معشر الأتراك على شيء من تلك الكفاءة المخزية التي كانت لمترفي البيزنطيين، تراهم من أهل الفطانة إلاّ أنّهم لا يأبون الضيم ولا ينفرون من حكومة مطلقة القول في الرعايا..."[4].

بيد أنّ ذلك الطابع الانتقائي لا يحجب القيمة التاريخية والحضارية لتلك الرسالة خاصة بالنسبة إلى قضيّة الحرية واستحقاقاتها، إذ اعتبرمصطفى فاضل باشا الحرية أساس الأنظمة السياسية الحديثة، بل هي المربي الحقيقي للأمم والمحق لعدالتها ونهضتها وعزّتها. يقول في ذلك : " الحرية أوّل مربّ للأمم. هي تخلق كلّ مرب عداها، وما من مرب يسدّ مسدّها، والأمّة المستعبدة تحتقر العلم لأنّه لا

---

1) م ن، ص ن.

2) بشير التليلي : **العلاقات الثقافية والايديولوجية**، م س، ص ص 334 – 367.

3) مثل المدرسة الإدارية ومدرسة التاريخ والجغرافيا سنة 1834، ثم مدرسة اللغات سنة 1835. إضافة إلى رئاسته تحرير جريدة الوقائع المصرية سنة 1840 . م س، ص ن.

4) مصطفى فاضل باشا : رسالة من أمير إلى سلطان ضمن ملحق كتاب مصطفى بدري : **الرؤية السياسية**، الدار التونسيّة للنشر، 1993، ص ص 200 – 201.

يفيدها. وإنّما ترغب الأمم في العلم إذا كان لها من الحقوق ما وثقت منه وآمنت عليه، فتتعلّم لتحسن الانتفاع بحقها وكلّ أمة جاهلة مستعبدة هي جبان أوخائنة " وإذا كان مصطفى فاضل قد اعتبر إنجاز دستور يُنظّم الحكم في الاستانة كفيل بإنقاذ الخلافة من انهيارها المتوقّع. الأمر الذي يدانيه من التفكير الليبرالي فإنّه بدا مفكّرا طوباويا لا سيّما عندما اعتبر الإيالتان التونسيّة والمصرية انتهجتا نهائيا الخيار الأوروبي في مجال إقرار الحريات والحقوق العامة لمجرّد قيامهما بإصلاحات شكلية.

أمّا قاسم أمين فقد تميّز بدعوته إلى تأمين حرية اجتماعية تستند إلى إحلال توازن في تركيبة المجتمع العربي والإسلامي. تنال فيه المرأة حقوقها كاملة بصفتها نصف المجتمع المعطّل. فدعى إلى ضرورة تخليصها من العادات البالية سواء في مظهرها أوفي طريقة تربيتها وتكوينها. لذلك أثار عدّة قضايا مثل قضيّة إبطال الحجاب وضرورة تعليمها العصري ومشاركتها في الحياة الاجتماعية مشاركة حقيقية كاملة.

إذا كانت مقاربات الحرية قد تعدّدت في هذا الطور الأوّل فإنّه كان تعدّد ثراء ورغبة حقيقية في النهوض بواقع البلدان العربيّة والإسلاميّة، على الرغم من أنّ تلك الجهود لا تعدوأن تكون أدبيات لا ترقى إلى مستوى التنظير الفكري المتماسك.

أ- **الطور الثاني : طور التراجع والمراجعة** : يتميّز هذا الطور بعلامتين فارقتين. تتعلّق العلامة الأولى بتراجع نسبي في مكانة المثقف وترتبط العلامة الثانية بتوجّه نحوعقلنة مطلب الحرة وترشيده.

تستند علامة تراجع دور المثقف اجتماعيا صحّتها بالمقارنة بين ما كان عليه رواد الإصلاح من رتب وظيفية عليا في أجهزة الدولة وما آل إليه أمر أقرانهم بداية من القرن العشرين. إذ لم يكن عبد العزيز الثعالبي {1874 - 1944} عندما أصدر كتابه " روح التحرّر في القرآن " سنة 1905 سوى خريجا زيتونيا مُهمّشا. وربما لولا تلك الضجّة التي رافقت صدور كتابه لبقي مخمول الذكر. ونفس الأمر يُقال تقريبا عن الشيخ علي عبد الرازق{ 1888 - 1966} مع فارق بسيط يتلخّص في كونه كان مدرّسا أزهريا.

أمّا بالنسبة إلى العلامة الثانية وهي التي تهمّنا بالفعل لوثوق وشائجها بقضيّة الحرية فإنّه يتراءى لنا بوضوح بروز نزعة نقدية حاولت أن تقوم بما يمكن

أن نصطلح عليه "بالتصحيح الذاتي ". فقد ندّد الثعالبي بالتأويل التعسّفي للقرآن الكريم والفهم المتحجّر له إلى درجة أنّه تجرّأ على القول صراحة في ذلك العصر عصر سطوة المحافظين المتزمتين : " أيّها القرآن كم تقترف من جرائم بإسمك"[1]. وقد أصدر الثعالبي ذلك الحكم التعميمي مستندا إلى العديد من الحقائق الاجتماعية بدرجة أولى وبعض الحقائق النصيّة بدرجة ثانية.

نعني بالحقائق الاجتماعية إشارته إلى انتشار مجموعة من الظواهر السلبيّة المنافية لروح الدين الإسلامي وجوهره بما هودين جاء لتكريم الإنسان لا لمعاقبته تكفيرا عن خطيئته الأزلية. تتجلّى تلك الظواهر في غمط حقوق المرأة واعتبارها من سقط المتاع أولا تعدوأن تكون وسيلة من وسائل إمتاع الرجل. ففرض عليها الحجاب دون دليل شرعي أوعقلي فعلي، وصودر حقّها في التعليم والميراث[2]. إضافة إلى ظاهرة الشرك بالله من خلال تقديس أولياء الله الصالحين والاعتقاد في قدرتهم على الكرامات والتوسّط عند الباري لقضاء الحوائج. وقد كانت هذه الظاهرة الأخيرة عبارة عن مؤسّسة حقيقيّة تعتمد على شبكة من الطرق الصوفية والزوايا المنتشرة في كامل بلدان العالم الإسلامي. وقد تزامن ذلك الانحراف السلوكي مع شيوع ظاهرة التعصّب الديني والعرقي والفكري[3]. وهوما جعل المجتمعات الإسلاميّة مجتمعات منغلقة تعاني انسدادا تاريخيا.

يعتقد الثعالبي أنّ ذلك التحريف لرسالة الإسلام الحقيقيّة ناجم عن قصور معرفي وسوء فهم، إذ وظفت بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في غير مقاصدها الحقيقية دون أدنى مراعاة لسياقاتها الأصلية، نتيجة إساءة بعض فقهاء الإسلام ومفسّروالقرآن تأويلها.

ولئن وقع الثعالبي في مزلق التعميم حين تجاهل تجذّر النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي لدى بعض التيّارات والفرق الإسلاميّة أمثال مسكويه {932م – 1030م} والتوحيدي {923م – 1023م} وابن رشد {1126م – 1198 م} وابن باجة {ت 1138م} فإنّه قد وقع في أفدح الأخطاء وأفظعها حين تعسّف بدوره على تأويل بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبويّة[4] فحمّلها ما لا تحتمل.

---

1) عبد العزيز الثعالبي : **روح التحرّر في القرآن**، ترجمة حمادي الساحلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص 119.

2) المصدر نفسه، ص ص 21 – 32.

3) **روح التحرّر**، م س، ص ص 37 – 114.

4) راجع تأويله للحديث المتعلّق بلباس أسماء بنت أبي بكر الصديق ... روح التحرّر، ص 22.

صفوة القول في ما يتعلّق بمبحث الحريّة عند الثعالبي يتمثّل في كونها عملية تصحيح ذاتي حقيقي مرامه التحرّر من الأوهام والخرافات، ثم مقاومة ونضال مستمر ضد الآخر الغاصب المستعمر[1].

لا يختلف الشيخ علي عبد الرازق مع الشيخ عبد العزيز الثعالبي في هذا التمشّي العقلاني، وإنّما تجاوزه إلى حدّ التجرّؤ على إنكار قداسة مؤسسة الخلافة جملة وتفصيلا. وقد كلّفته تلك الجرأة الطرد التعسّفي من الجامعة الأزهرية وشطبه نهائيا من قائمة الشيوخ المدرّسين وتعليق كافة رواتبه وحرمانه من جميع الوظائف الممكنة[2]. اُعتبر كتاب الشيخ علي عبد الرازق " الإسلام وأصول الحكم " استفزازا للمسلمين[3] على الرغم من أنّه لم يقل سوى الحقيقة كما فهمها من تدبّره للنصوص الدينية قرآنا وسنّة وفقه وأحكاما سلطانية، وأبانت عنها شواهد التاريخ الحزين لسيرة عديد الخلفاء والأمراء الذين عاثوا في الأرض فسادا سادلين ستار قداسة زائفة على ممارسات سياسية جائرة وانتهاكات للمحرّمات فظيعة. ولم يكن – في الحقيقة – محرّك تلك الضجّة سوى البلاط الملكي المصري وتحديدا الملك فؤاد الذي كان يطمع في تنصيبه خليفة على المسلمين انطلاقا من مصر لا سيّما بعد إعلان مصطفى كمال{1881 – 1938} أتاتورك إلغاءه مؤسسة الخلافة نهائيا يوم 3 مارس 1924.

لقد فضح علي عبد الرازق – سواء من خلال كتابه المذكور آنفا أوالهدير الذي أعقب أحكام الأزهر عليه – تداخل المؤسّستين الدينية والسياسية. فأثبت أنّه كلّما وُظف الدين لغايات سياسية ظرفية إلاّ وانحرفت الممارسات. وبقدر ما لم ينكر علي عبد الرازق بعض الفترات الاستثنائية من تاريخ الخلافة والخلفاء سواء في عهد أبي بكر وعمر اللذان حكما حكم الفضيلة أوفي عهد عمر بن عبد العزيز وغيرهم فإنّه شدّد على أنّ الإسلام " رسالة لا حكم، ودين لا دولة "[4]. وهكذا تبدوالحرية في هذا المستوى حاجة إنسانية متأكّدة، ولكنّها تقتضي شروطا وضوابط معيّنة أهمّها إعادة قراءة الذات قراءة واعية تستكشف حقيقتها.

---

1) انظر عبد العزيز الثعالبي : **تونس الشهيدة**، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص 391.

2) لمراجعة تفصيل هذه الأحكام التي صدرت يوم 13 أوت 1925 راجع علي عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم، تقديم محمد عمارة، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988، ص 62.

3) راجع تقديم محمد عمارة، م ن، ص 9.

4) **الإسلام وأصول الحكم**، م س، ص 149 وما يليها.

ج- الطور الثالث : طور الاستقطاب الايديولوجي والتناقص المعرفي

تمتد هذه المرحلة تاريخيا من خمسينيات إلى تسعينيات القرن العشرين. وقد تميّزت بانحسار الجانب التنظيري المتعلّق بالحرية وتفاقم الدعاية الايديولوجية بحكم تزامنها مع تصاعد الحركات الوطنيّة المطالبة بالاستقلال السياسي، ثم مرحلة بناء الدولة الوطنيّة. وقد كانت هذه المعطيات ذريعة للتضييق على الفكر النقدي الحر، بل تمّ بسببها إحكام السيطرة على جلّ نواحي الثقافة الحقيقية والفكر الحر فمُورس القمع المادي والمعنوي بدعوى توحيد الجهود الوطنية لخدمة القضايا الكبرى : قضايا الاستقلال وبناء الدولة الوطنيّة الحديثة ومقاومة التخلّف...وإلى غير ذلك من الشعارات العديدة.

وقد كان من نتائج ذلك مثلما أشرنا آنفا اصطباغ مواقف المثقفين في قضيّة الحريّة بالميولات الايديولوجية. ونعني تحديـــدا الخلفيـــــات السياسية. ويمكن أن نعتبر محمد البدوي {1923 - 1997} ومحمد الشرفي {1936 - 2008 } نموذجان ممثّلان لهذا الطور.

يتميّز الشيخ محمد البدوي العامري بتكوينه الزيتوني المتين : تكوين ثقافي عربي إسلامي متفتّح على الحضارة الحديثة دون أن يصل ذلك إلى إتقانه لأيّ لغة أجنبيّة. ولئن كان الشيخ البدوي يؤمن بقيمة الحرية ودورها المحوري في الانبعاث الحضاري إلى الحدّ الذي يمكننا فيه اعتباره من المثقفين التونسيين القلائل الذين استوعبوا العلاقة بين الثقافة والحرية فإنّ احترازه من تبنّي القيادة البورقيبية للخيار الأوروبي في مجالات التربية والتعليم وبناء مؤسّسات الدولة الوطنيّة خلّف لديه شكل من أشكال النقمة والضغينة والتمسّك الأبدي باللغة والثقافة العربية الإسلامية. كأنّ الهوية معطى ثابتا لا يتغيّر. يقول في ذلك السياق : " أليس من الجبن المعنوي والانحطاط النفساني والضعف الروحي أن نترك مميّزاتنا الشرقية ولساننا العربي ولهجتنا المضرية الفصحى، وأن نشرئب إلى ظواهر غيرنا الذي بهرتنا علومه العملية ونظمه الفنية واكتشافاته الكيميائية وزخارفه العصرية. إذ لا منافاة بين تقاليدنا القومية والقيام بأعباء هذه الضروريات التي استوجبها التقدّم البشري، ولا حرمة ولا إكراهية بين أن نتمسّك بديننا الحنيف وأن نلجّ أبواب هذه البحوث العلمية وأن نساير خصمنا في القوة المادية[1].

---

1) محمد البدوي العامري : لقد تركت فيكم كتاب الله وسنّتي، جريدة صوت الطالب الزيتوني، السنة الأولى، عدد6، 18 أكتوبر 1950 .

ليست المشكلة في هذا الموقف في حدّ ذاته، وإنّما الإشكال يتعلّق أساسا بغياب التنظير الفكري اللازم لتحصينه وتحصين الذات العربية المسلمة. لقد كان بإمكان الشيخ البدوي أن يكون مرجعا كبيرا ومتينا للخيار العروبي والإسلامي بتونس وبالمغرب العربي أجمعه، غير أنّه لم يستمر في تطوير تلك الأفكار لدرجة ترتقي بها إلى مستوى النظريات والمذاهب بحكم حياة المنافي المتعدّدة التي عاشها وليأسه من جدوى الكتابة أصلا[1].

أمّا محمد الشرفي ذي التكوين الثقافي الغربي الطويل فإنّه ينزّل قضيّة الحرية في منزلة الجدل بين التقليديين والحداثيين[2]. وهولا يعني بالتقليديين أصحاب التكوين الثقافي التقليدي وإنّما يعني تحديدا الأصوليين والإسلاميين، إذ هويميّز بين المسلم والإسلامي[3]. بينما يعني بالحداثيين أصحاب التكوين الثقافي الغربي واليسار السياسي التونسي والعربي، بل أقرانه المؤسّسين لحركة آفاق الطالبية التي برزت في ستينيات القرن العشرين من سنة 1962 إلى سنة 1968 تحديدا.

لئن أصاب محمد الشرفي حين اعتبر الحرية قضيّة ثقافية بالأساس فالاستبداد والتعصّب والتهوّر مظاهر تأزّم ثقافي أكثر من كونها مجرّد ظواهر اجتماعية أفرزتها أوضاع اقتصادية معيّنة[4]. فإنّه لم ينجح في تقديم حلول حقيقيّة لها، بل على العكس من ذلك فاقم سوء التفاهم التاريخي بين الإسلام والحرية. وهذا لا يرجع إلى نقص معرفي لديه – وإن لم يكن متعمّقا في التاريخ الإسلامي وتراثه وبقيّة العلوم الإسلاميّة بما أنّه خريج حقوق في الأصل – وإنّما بسبب عدم فصله بين مهمّته كباحث وانتماءاته الايديولوجية السياسية تحديدا. لذلك كان كتابه " الإسلام والحريّة " كتاب سياسي بامتياز شهّر فيه بالأصوليين والإسلاميين تشهيرا أثبت فيه تعصّبه لما اصطلح الخطاب الإعلامي على تسميّته ب"الخيار اليساري " فبقى أسيرا لتجربته عندما كان طالبا جامعيا ينشط ضمن حركة آفاق يتصادم مع الطلاب ذوي الانتماءات السياسية الأخرى من قوميين وإسلاميين وناصريين وبعثيين.

---

1) انظر كتابنا المعدّ للنشر تونس العميقة.

2) محمد الشرفي : **الإسلام والحريّة سوء التفاهم التاريخي**، دار بترا / دار الجنوب، دمشق/تونس، 2008، ص 38.

3) م ن، ص 43.

4) م ن، ص 7.

نستند في حكمنا هذا إلى مجموعة من المفارقات التي اتسم بها تصوّره لقضيّة الحرية في التاريخ الإسلامي، من بينها :

• دعوته إلى ضرورة الاستئناس بالتراث الإسلامي المستنير على شاكلة ما فعله الأوروبيون الذين استلهموا نهضتهم من التراث اليوناني والروماني. على الرغم من أنّهم مدينون في اكتشافهم له إلى العرب[1]. ولكنّه في نفس الوقت ندّد بالتعريب، بل اعتبره "ديماغوجيا " مسؤولة عن بروز الظاهرة الأصولية. ولسائل أن يتساءل كيف يمكننا أن ننجز قراءة واعية معمّقة للتراث دون أن نحافظ على اللغة العربية ونطوّرها ؟ اللغة ليست مجرّد ظاهرة لسانية أوأداة تواصلية، بل هي جزء من الفكر والتفكير الذي نتمثّل به العالم والكون. ولا يمكن أن نتصوّر إبداعا دون شعور بالمغايرة اللغوية. وإلى اليوم لم تعرف تونس مبدعين في قيمة أبي القاسم الشابي {1909 – 1934 }والطاهر الحداد {1899 – 1935 } وعبد العزيز الثعالبي الذين لم يبدعوا إلاّ باللغة العربية.

• الازدواج في تحليل نفس الظاهرة، إذ ندّد بالحلول السياسية والقمعية التي اعتمدها الزعيم الحبيب بورقيبة {1903 – 2000} في القضاء على حركة آفاق باعتبارها حلول همجية لمطالب ديمقراطية. في حين فسّر القضاء على التعليم الزيتوني وتهميش الزيتونيين على أساس عدم كفاءتهم الذهنية والعلميةو المهنية[2]. بل إنّه بارك سنة 1990 لما كان وزيرا للتربية والتعليم العالي حملات القمع التي انتهجها النظام السياسي التونسي في تلك الفترة لملاحقة لما يُسمّى بالطلبة الإسلاميين بدعوى حماية نسق

الدروس بالجامعات والمعاهد واجتثاث الأصولية والتطرّف[3].

• مفارقة الواجب والحاصل : لقد كان البحث في قضيّة الحرية يستوجب تفسيرا معمّقا لذلك الالتباس التاريخي الذي عنون به كتابه. وكان من أوّل الخطوات الواجب انتهاجها اجتناب التجاذبات السياسية ضيّقة الأفق التي تغري ولا تجدي مقابل التركيز على الأبعاد الاستراتيجية بصفته واضع مشروع نظام تربوي تونسي صدر يوم 29 جوان 1990. بيد أنّه اندفع في سجال سياسي لا نهاية له ولا رجاء منه.

---

1) **الإسلام والحرية**، م س، ص 30.

2) **الإسلام والحرية**، م س، ص 194.

3) راجع حواره بمجلة " إفريقيا الفتاة " :

- Mohamed Charafi : Mon combat contre les islamistes, Jeune Afrique N° 1530. 3° Année, 30 Avril 1990, p p18 – 21.

وهكذا إذن فقدت قضيّة الحرة سواء عند الشرفي أوالبدوي مضمونها المعرفي في وقت كانت فيه في أمس الحاجة إلى ذلك.

د- الطور الرابع : طور الثورة والحيرة :

يمتد هذا الطور زمنيّا من تسعينيات القرن الماضي إلى بداية العقد الثاني من القرن الحالي. تميّز هذا الطور بتسارع الأحداث الهامة والمفاجئة تزامنا مع تدفّق لم يسبق له مثيل في المعلومات بفضل الثورة المعلوماتية والاتصالية غير المسبوقة في تاريخ البشرية. فقد استهل العالم بداية عقد التسعينيات بالانهيار الدراماتيكي للاتحاد السوفياتي وباندلاع أوّل حرب حضارية بين العراق والتحالف الغربي العربي سنة 1991، فتمّ التبشير بنظام دولي جديد وعد منظّروه بكفالة حقوق الإنسان بما فيها حقوق الأقلّيات. وفي الوقت الذي اعتقد فيه الخبراء شرقا وغربا أنّ العالم سيصبح أكثر سلامة وحرية أفاق العالم على زلزال الحادي عشر من سبتمبر سنة إحدى وألفين وما تبعه من إجراءات انتهكت فيها الحريات، بل سيادة الدول بدعوى مقاومة الإرهاب. فاختلطت المفاهيم بصورة لم يسبق لها مثيل. رافق ذلك الوضع انتشار واسع للشبكة العالمية للمعلومات والهاتف الخاوي دون أن تكون المجتمعات خاصة العربية متحصّنة ثقافيا وفكريا للتعامل النقدي مع تلك الوسائل الاتصالية. فلئن قلّصت تلك الوسائل من السلطة الأبويّة في مجتمعات ذات نظام أبوي من الأسرة إلى الدولة فإنّها تسبّبت في شيوع ظاهرة الإشاعة وتدويلها دون أدنى ضوابط أخلاقية وقانونية. ولقد كان من نتائج ذلك أن برزت الانتفاضات الشعبيّة التي وإن قامت على أساس مطالب مشروعة فإنّ المسارات التي تسير عليها خاصة بعد نجاحها في إزالة أصنام الاستبداد والاستعباد تدعوإلى اليقظة والحذر...

لقد وجد المثقف العربي نفسه حائرا قد فاته القطار على الرغم من أنّه كان من أبرز المتضرّرين من المرحلة السياسية السابقة لعدم تهيوئه نفسانيا وافتقاره لوسائل التمكّن المادي من جاه ومال لتحيين دوره في هذا الطور. فهومن ناحية يطمح إلى التنعّم بالحرية الجديدة ولكنّه فقد جانبا معتبرا من الهيبة والأدوار التي كان يضطلع بها أقرانه الرواد السابقين، ومن ناحية أخرى أدرك يقينا أنّ الذي أصبح يحرّك الأحداث اليوم ويصنعها ليست المواقف الفكرية المتينة الرصينة وإنّما مقاطع الفيديووالأخبار المنتشرة في شبكات التواصل الاجتماعي دون أدنى ضوابط أخلاقية أوحتّى تقنية. وقد أفضت هذه المستجدّات إلى عودة قوية للاستقطاب الايديولوجي والشعارات السياسية على نطاق واسع حسم فيه المال

السياسي عديد الأمور لعلّ أولها الحضور في المشهد الإعلامي والثقافي...في الوقت الذي كان يجب فيه استغلال الظرفية الجديدة لإشادة بناء متين للحرية نواته ثقافة إنسانية صُلبة.

3- سبل بناء حريّة حقيقية

لا بدّ من التساؤل أوّلا عن طبيعة الحرية التي نريدها. هل هي الحرية المطلقة التي تخوّل لنا أن نفعل ما نريد بالكيفية والطريقة التي نريد أم حرية مقيّدة بالقانون[1] ؟. لا بدّ كذلك من التساؤل عن الغاية الفعلية من الحرية المنشودة هل هي تشييد جنّة عدن على الأرض - وهووهم طوباوي مستحيل التحقّق - أم هوضمان حقوق المواطنة وقيمها ؟

نعتقد أنّ تلك الأسئلة تعتبر إشكاليات هامة تحفّزنا على التحاور مع ذاتنا على الرغم من بساطتها الظاهرة. وفي هذا السياق نستعيد موقف سقراط الذي لا يؤمن بمنح الشعب حريات سياسية واسعة وإنّما يؤمن بمنح الفرد حرية الفكر والضمير على أوسع مدى[2]. وإذا كان ذلك الموقف السقراطي يبدوغامضا نوعا ما باعتبار ما عُرف به سقراط من انتهاجه منهجا توليديا يستند إلى تدرّج في المحاورات فإنّ الواقع الموضوعي يبرّر إلى حدّ ما ذلك الموقف ليس في عصر المدينة اليونانية فقط، بل في عصرنا الراهن كذلك. إذ ليست الحرية مجرّد انفعالات هوجاء عاصفة أونزوات عابرة وإنّما هي عمليّة بناء للمواطن الحقيقي الذي بقدر ما يحرص على نوال حقوقه فإنّه يلتزم بأداء واجباته. وهي بهذا المعنى عمليّة تربوية شاقة ومريرة باعتبارها لا بدّ أن تكون أوّلا " ثورة ثقافية "[3]. وهي كذلك جهد متواصل لتحصين مناعة الوطن والارتقاء به إلى أعلى مراتب المدنيّة والحضارة.

سنقترح هذا المضمار مجموعة من الآليات التي يمكن أن تُسهم في تأسيس حريّة مسؤولة من بينها :

• **التربية على قيمة الحرية** : يُعتبر "التلوث الفكري" و"التبلّد الذهني" السائد اليوم نتيجة منطقية وأخلاقية لهجانة البرامج التربوية. لم تكن تلك البرامج تهدف

---

1) إبراهيم الخال : **الحرية بحث فكري موجز في تاريخها ومصيرها**، دار الجمهورية، بغداد، 1964، ص ص 5 - 6.

2) المرجع نفسه، ص 36.

3) جان فرانسوا ريقيل : **رياح التغيير الجديدة**، تعريب فؤاد مويساتي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص 54.

حقيقة إلى بناء المواطن الحقيقي بقدر ما كانت تهدف إلى إنتاج المواطن الخانع الخاضع. يعني هذا أنّها كانت مُخترقة اختراقا فظيعا بالعامل السياسي، في الوقت الذي كان يجب فيه ضمان استقلالية التعليم قبل حتّى التفكير في استقلاليّة القضاء. صحيح إنّ إبداع مشروع تربوي نابع من الاحتياجات ويُرضي كلّ التطلّعات أمر عسير، لكن بالإمكان إيجاد مشروع تربوي نابع من الاحتياجات الحقيقية للبلاد دون أن يؤدّي ذلك إلى الانغلاق. وهذا لن يتمّ إلاّ إذا وقع تفويض المسألة كلّها إلى خبراء حقيقيين بالمجال التربوي والبيداغوجي والحضاري يتوفر فيهما شرطان ضروريان هما الكفاءة والنزاهة.

تقتضي التربية على الحرية تبنّي ثقافة إنسانيّة متينة متشبّعة بالقيم والمثل الإنسانيّة العليا، وتقطع مع التصوّرات الدوغمائية التي لا يحلولها الحديث إلاّ عن ثقافة غالبة وأخرى مغلوبة.

• **العدالة الاجتماعية** : إنّ إنجاز نظام اجتماعي يقوم على اجتهاد حقيقي في توزيع عادل للثروات الوطنية، ويُراعي التكامل بين جميع الشرائح الاجتماعية على أساس خلق أقطاب تنموية بدل الأقطاب الجهوية، ويستند إلى ميثاق أخلاقي ثابت من الآليات التي يمكن أن تساعد على بعث الشعور بالراحة النفسيّة التي تهيئ المواطنين لتحمّل مسؤولياتهم عند ممارسة حرياتهم.

• **تناسق الفكر والممارسة** : لقد أفضى انفصال الفكر والممارسة إلى نتائج حضارية خطيرة لعلّ أبرزها انعدام المصداقية فاتسعت الفجوة بين ما هونخبوي أورسمي وما هوشعبي أواجتماعي. لذا لا بدّ من الحرص على تلازم التفكير والممارسة عند الحديث عن الحريّة أوالعدالة أوالديمقراطية...عسى أن نستعيد الثقة المطلوبة بين جميع مكوّنات المجتمع.

• **الحقوق السياسيّة** : إنّ ضمان الحقوق السياسية لكلّ المواطنين لا يعني التساهل أمام الاتجاهات الهدّامة. وإنّ من يُحدّد شروط التمتّع بالحقوق السياسية وصلاحياتها مجموعة من المؤسّسات القانونية والدستورية التي تستند إلى مواثيق حقوق الإنسان الدولية وإلى أخلاقنا الاجتماعية وحتّى أعرافنا وعاداتنا التي لا تتصادم مع العقل والدين.

• **استقلالية المثقف** : إذا كان المثقف العربي في بداية النهضة العربية الحديثة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد استطاع الجمع بين مهامه السياسية ومهامه الثقافية فإنّه يستحسن به اليوم أن يحافظ على استقلاليته لكي يكون مفكرّا حرّا وخبيرا باختصاصه. تنحصر مهمّته في التفسير والتنظير والاستشراف

لا أكثر ولا أقل. لقد أضرّ التزاوج بين ماهوسياسي وما هوثقافي خاصة في المرحلة التي صاحبت بناء مؤسّسات الدولة الوطنية وإلى أيامنا هذه بضمانات الحرية وبمصداقية الخطاب الذي ينتجه المثقف، بل بالجدوى منه أصلا. لذا لا بدّ أن يحرص المثقف على استقلاليته ليكون حارس الحرية الدائم والوفي.

خـــاتمـــــة :

تكشف تطوّرات قضية الحرية ارتباطها الوثيق بالحراك الحضاري. ومن هنا فلها علاقة جدليّة بالتنمية والثقافة ونمط التربية وضوابط السلوك وأنماط التفكير ، قبل حتّى الحديث عن فكرة الديمقراطية والحقوق السياسيّة. لذا يتعيّن علينا اليوم في هذا المنعرج التاريخي الخطير أن نتحلّى بالتفكير الاستراتيجي والبعد الاستشرافي لتأسيس حرية حقيقية تقوم على تقديم الأهمّ على المهم. فبذلك نتقي مخاطر فقدان الأوطان واستعباد الإنسان.